

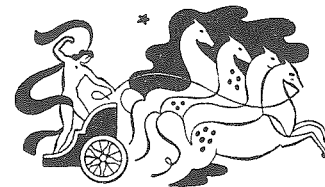
C. 939

« LES GRANDS TEXTES »
BIBLIOTHÈQUE CLASSIQUE DE PHILOSOPHIE
dirigée par C. KHODOSS et J. LAUBIER

SCHOPENHAUER
LE VOULOIR-VIVRE
L'ART ET LA SAGESSE

Textes choisis par
André DEZ
Professeur de Philosophie
à l'École Normale d'Instituteurs de Paris

-1966



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1956

LA VIE ET L'ŒUVRE DE SCHOPENHAUER

Né le 22 février 1788 à Dantzig. Son père, négociant d'origine hollandaise, a 38 ans, sa mère 19.

1797-1799. — Séjour de deux ans au Havre, en pension. Son père veut l'éduquer par les voyages, à la Montaigne, pour en faire un citoyen du monde et un commerçant comme lui.

1799-1803. — Préparation à la carrière commerciale à Hambourg.

1803. — Grand voyage avec ses parents : Hollande, Angleterre (il passe 6 mois à Londres et parle l'anglais aussi couramment que le français), Paris.

1804. — Visite le Midi de la France, la Suisse, la Bavière, l'Autriche.

20 avril 1805. — Mort de son père (suicide ?).

1806. — Sa mère s'en va parader à la cour de Weimar et écrire des romans à succès. Arthur reste seul à Hambourg dans l'obligation de continuer ses études commerciales qui lui répugnent autant que la vie frivole de sa mère.

28 avril 1807. — Sa mère lui permet de choisir entre une vie aisée et considérée de commerçant, et un « effort surhumain » pour commencer ses études classiques à 19 ans et aboutir à une existence difficile et obscure. Il choisit et entre au Gymnase de Gotha.

Octobre 1809. — Après s'être nourri deux ans des poètes grecs et latins, il entre à l'Université de Goettingue. Le philosophe Schulze lui découvre Platon et Kant, Aristote et Spinoza. Il continue la lecture des poètes français et anglais, apprend la musique, joue de la flûte et de la guitare. Inscrit à la Faculté de Médecine, il se familiarise avec les sciences de la nature, surtout avec la biologie. L'orientaliste Maier lui découvre les livres sacrés de l'Inde... Les voyages, les sciences, les arts, la philosophie antidogmatique, voilà toute sa formation et ce qui le fera toujours réagir contre les professeurs asservis et les philodoxes de l'idéalisme absolu.

1813-18 4. — Il obtient, à 25 ans, le grade de docteur à l'Université d'Iéna avec sa thèse sur la *Quadruple racine du principe de raison suffisante* qui est sa révision du kantisme et l'amorce de sa propre philosophie, tout comme son traité *De la vision et des couleurs*, qu'il écrit en 1814 à l'instigation de Goethe et qui constitue un véritable essai sur la perception.

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 4^e trimestre 1956

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

© Presses Universitaires de France, 1956

LBS 4666729

1814-1818. — Établi à Dresde, il travaille à son *Monde comme volonté et comme représentation*. Il a trente ans lorsque paraît ce livre qui ne se vendra pas et ira aux vieux papiers.

23 septembre 1818. — Départ pour Venise où il ne voit pas Byron bien qu'il ait une lettre de recommandation de Goethe. Il visite Florence, Rome, Naples.

1820. — Fait un cours à l'Université de Berlin où enseigne Hegel, mais n'a aucun succès et doit renoncer après un semestre.

1822. — Nouveau voyage en Italie.

1825-1831. — A Berlin il mène une vie très retirée, occupé à traduire Balthasar Gracian, le moraliste espagnol, à lire dans le texte les philosophes et les savants de toutes nationalités dont les idées répondent aux siennes (particulièrement Hume, Cabanis et les moralistes français) et à développer son système.

Septembre 1831. — Il fuit le choléra et s'installe à Francfort où il restera jusqu'à sa mort en 1860, à 72 ans. Pendant 30 ans, en plein isolement, il continue ses lectures pour accumuler, à la manière de Montaigne, des documents propres à servir de preuve à sa « pensée unique » : celle du *Monde comme volonté...* et, chose admirable, ce sont ses *Parerga et Paralipomena* (c'est-à-dire ses écrits autour de son œuvre) qui, tout à la fin de son existence, attireront sur lui l'attention de quelques-uns et surtout d'un journaliste anglais qui écrit sur lui, en 1853, un article intitulé « Iconoclasm in German Philosophy ».

En 1836 était paru un premier supplément à son *Monde* : *De la volonté dans la nature*, dont le sous-titre indique le contenu « Exposé des confirmations que la philosophie de l'auteur, depuis son apparition, a reçues des sciences empiriques », et, en 1841, son mémoire *Sur les deux problèmes fondamentaux de l'éthique* : sur la liberté de la volonté humaine, sur le fondement de la morale.

Sa *Correspondance* (détruite en partie par sa mère) est importante pour la connaissance de cet homme qui a toujours pensé son existence et vécu sa pensée.

Nietzsche, qui lui doit tant, écrira : « Je ne connais aucun écrivain allemand à qui Schopenhauer puisse être comparé pour le style, si ce n'est peut-être Goethe. » Selon Nietzsche, trois hommes ont été les éducateurs de la société contemporaine : Rousseau, Goethe et Schopenhauer.

L'Asie commémore cette année la naissance de Bouddha. On commémorera dans quatre ans le centenaire de la mort de Schopenhauer.

AVERTISSEMENT

Pourquoi ce choix de textes de Schopenhauer, pourquoi cet ordre ?

Comment est composée l'œuvre de Schopenhauer : les deux ouvrages qui précèdent son *Monde* sont directement préparatoires à sa pensée, le tome I de son *Monde* contient certes l'essentiel de sa philosophie, mais à l'état premier, les tomes II et III ainsi que les œuvres suivantes (où se pressent les propos les plus variés, et qui font souvent penser à Alain par leur caractère concret et par leur mordant) présentent les développements de cette pensée toujours en éveil, toujours en refonte ; ils sont les perpétuels approfondissements et mises au point de sa pensée : suppléments, appendices, commentaires, réponses à des objections, éclaircissements, addenda, paralipomena — compléments puisés dans son expérience vécue et dans ses lectures d'œuvres poétiques, littéraires, religieuses, scientifiques, philosophiques. Quand le *Monde* paraît, en 1818, Schopenhauer a 30 ans ; la deuxième édition n'a lieu que 26 ans plus tard (en 1859, Schopenhauer a 56 ans) et la troisième édition qu'un an avant sa mort : les deux dernières éditions montrent une pensée beaucoup plus nuancée et beaucoup moins sombre, beaucoup plus sereine. Ainsi Schopenhauer a une pensée philosophique assez nette mais en constante re-création ; deux jours avant sa mort, il disait à Gwinner : « Ce serait fâcheux si je mourais maintenant : j'ai encore d'importantes additions à faire au Paralipomena. »

Comment dégager, à travers ses développements complexes et morcelés, ses répétitions aussi, la démarche progressive de cette pensée, et son unité, pour la rendre accessible aux lecteurs ? Comment concilier le respect des textes et le désir de donner le goût d'une œuvre qui se présente d'abord comme un ensemble volumineux et insolite ? Comment servir le lecteur sans trahir l'auteur ?

Je me suis efforcé :

1^o De répondre aux recommandations de Schopenhauer lui-même, telles qu'il les exprime dans ses Préfaces ou dans ses Lettres. « Si l'on veut lire ce livre de la manière qui en

rend l'intelligence aussi aisée que possible, on devra suivre les indications ci-après... » Ainsi : commencer par l'Appendice consacré à sa « discussion continue de Kant » puis par donner à lire cette introduction que constitue sa thèse *De la quadruple racine*, faire une grande place à sa Métaphysique de l'amour. C'est pour permettre aux lecteurs de « ne pas perdre de vue, au milieu des détails successivement traités, la pensée capitale d'où ils dépendent, ni la marche générale de l'exposition » que j'ai établi cette division en chapitres et paragraphes, si précieuse, dit-il, mais à laquelle il n'a pu lui-même recourir ;

2^e De suivre la règle adoptée par cette Collection des Grands Textes : proscrire tout résumé, tout commentaire, toute critique, toute note, laisser place nette aux textes. Pour éviter même tout entrefilet de transition j'ai recherché toujours dans l'œuvre de Schopenhauer des passages formant liaison entre les extraits. Les titres des divisions et subdivisions sont empruntés souvent à une expression de Schopenhauer, ou bien mettent en relief un problème actuel. La *Table des matières* et l'*Index* détaillés ne sont là que pour faciliter la lecture et surtout les relectures et la réflexion, puis finalement le retour à l'œuvre en son entier. Pour scander la lecture et attirer l'attention, je me suis permis de souligner certaines expressions ou certaines phrases. Enfin j'ai donné une grande part à la théorie de la Volonté et la théorie des Arts car c'est là, à mon sens, que Schopenhauer est le plus lui-même.

J'ai considéré également qu'il est très difficile de se procurer l'œuvre de Schopenhauer et que cette œuvre est sans doute une des plus mal connues alors qu'il y a dans Schopenhauer tout à la fois un philosophe, un moraliste, un artiste et un poète, enfin un homme qui a un style et qui annonce notre temps. Aussi ai-je essayé, par ce choix, de faire apparaître, non seulement l'enchaînement de ses pensées, mais l'originalité et l'actualité de ses analyses, de ses aperçus, de sa lucidité, avec son ardente exigence de synthèse et de dépassement — enfin, chez un philosophe catalogué « pessimiste », sa foi en les pouvoirs de l'homme sur ses appétits et sur la nature. Bref, j'ai cru bon de chercher à montrer comment, plus d'un siècle à l'avance, Schopenhauer avait posé les problèmes qui sont typiquement ceux d'aujourd'hui : études de l'énergie, études des besoins et tendances, études des sentiments, études des arts, études des religions, dialogues Orient-Occident.

A. D.

PREMIÈRE PARTIE

LE MONDE COMME REPRÉSENTATION

I

LES AVERTISSEMENTS AUX LECTEURS

Si l'on veut lire ce livre de la manière qui en rend l'intelligence aussi aisée que possible, on devra suivre les indications ci-après.

Ce qui est proposé ici au lecteur, c'est *une pensée unique*. Néanmoins, quels qu'aient été mes efforts, il m'était impossible de la lui rendre accessible par un chemin plus court que ce gros ouvrage. — Cette pensée est, selon moi, celle que depuis si longtemps on recherche, et dont la recherche s'appelle la philosophie, celle que l'on considère, parmi ceux qui savent l'histoire, comme aussi introuvable que la pierre philosophale, comme si Plin n'avait pas dit fort sagement : « Combien il est de choses qu'on juge impossibles, jusqu'au jour où elles se trouvent faites. » (*Hist. nat.*, VII, 1.)...

Cela étant, il n'y a évidemment qu'un conseil à donner à qui voudra pénétrer dans la pensée ici proposée : c'est de *lire le livre deux fois*, la première avec beaucoup de patience, une patience qu'on trouvera si l'on veut bien croire bonnement que le commencement suppose la fin,

à peu près comme la fin suppose le commencement, et même que chaque partie suppose chacune des suivantes, à peu près comme celles-ci la supposent à leur tour...

En outre, en s'efforçant consciencieusement d'arriver à se faire comprendre pleinement et même facilement, l'auteur pourra se trouver amené parfois à se répéter : on devra l'excuser sur la difficulté du sujet. La structure de l'ensemble qu'il présente, et qui ne s'offre pas sous l'aspect d'une chaîne d'idées, mais d'un tout organique, l'oblige d'ailleurs à toucher deux fois certains points de sa matière. Il faut accuser aussi cette structure spéciale, et l'étroite dépendance des parties entre elles, si je n'ai pu recourir à l'usage, précieux d'ordinaire, d'une division en chapitres et paragraphes, et si je me suis réduit à un partage en quatre portions essentielles, qui sont comme quatre points de vue différents. En parcourant ces quatre parties, ce à quoi il faut bien avoir garde, c'est à ne pas perdre de vue, au milieu des détails successivement traités, la pensée capitale d'où ils dépendent, ni la marche générale de l'exposition. — Telle est ma première et indispensable recommandation au lecteur malveillant (je dis malveillant, parce qu'étant philosophe il a affaire en moi à un autre philosophe). Le conseil qui suit n'est pas moins nécessaire.

En effet, il faut, en second lieu, lire, avant le livre lui-même, une introduction qui, à vrai dire, n'est pas jointe au présent ouvrage, ayant été publiée il y a cinq ans sous ce titre : *De la quadruple racine du Principe de la Raison suffisante ; essai de philosophie...*

Il faut avant tout avoir compris, avec l'aide de cet écrit, ce que c'est que le principe de raison suffisante, ce qu'il signifie, à quoi il s'étend et à quoi il ne s'applique pas, et enfin qu'il ne préexiste pas avant toutes choses, en telle manière que le monde entier existerait seulement en conséquence de ce principe et en conformité avec lui, comme son corollaire, mais au contraire qu'il est simplement la forme sous laquelle l'objet, de quelque nature qu'il soit, est connu du sujet, qui lui impose ses conditions en vertu de cela seul qu'il est un individu connaissant : il faut, dis-je, avoir compris ces choses, pour pouvoir entrer dans la méthode de philosopher qui se trouve essayée ici pour la première fois...

Enfin j'ai une troisième demande à exprimer au lecteur, mais elle va de soi : je demande en effet qu'il connaisse un fait, le plus considérable qui se soit produit depuis vingt siècles en philosophie, et pourtant bien voisin de nous, je veux parler des ouvrages principaux de Kant. L'effet qu'ils produisent sur un esprit qui s'en pénètre véritablement ne peut mieux se comparer, je l'ai déjà dit ailleurs, qu'à l'opération de la cataracte. Et pour continuer la comparaison, je dirai que tout mon but ici est de prouver que j'offre aux personnes délivrées de la cataracte par cette opération, des lunettes comme on en fait pour des gens dans leur cas, et qui ne sauraient être utilisées, évidemment, avant l'opération même. — Toutefois, si je prends pour point de départ ce que ce grand esprit a établi, il n'en est pas moins vrai qu'une étude attentive de ses écrits m'a amené à y découvrir des erreurs considérables, que je devais isoler, accuser, pour en purifier sa doctrine, et, ne gardant de celle-ci que le meilleur, en mettre les parties excellentes en lumière, et les utiliser. Comme, d'autre part, je ne pouvais interrompre et embrouiller mon exposition en y mêlant une discussion continue de Kant, j'ai consacré à cette discussion un Appendice spécial. Et si, comme je l'ai dit déjà, mon ouvrage veut des lecteurs familiers avec la philosophie de Kant, il veut aussi qu'ils connaissent l'Appendice dont je parle : aussi, à ce point de vue, le plus sage serait de commencer par lire l'Appendice, d'autant qu'il a par son contenu des liens étroits avec ce qui fait l'objet de mon livre premier. Seulement, on ne pouvait non plus éviter, vu la nature du sujet, que l'Appendice ne se référât çà et là à l'ouvrage lui-même : d'où il faut conclure tout simplement que, comme partie capitale de l'œuvre, il demande à être lu à deux reprises.

Ainsi donc la philosophie de Kant est la seule avec laquelle il soit strictement nécessaire d'être familier pour entendre ce que j'ai à exposer. — Si cependant le lecteur se trouvait en outre avoir fréquenté l'école du divin Platon, il serait d'autant mieux en état de recevoir mes idées et de s'en laisser pénétrer. — Maintenant supposez qu'il ait reçu le bienfait de la connaissance des Védas, de ce livre dont l'accès nous a été révélé par les Oupanischads, — et c'est là à mes yeux le plus réel avantage que ce siècle encore jeune

ait sur le précédent, car *selon moi l'influence de la littérature sanscrite sur notre temps ne sera pas moins profonde que ne le fut au XV^e siècle la renaissance des lettres grecques*, — supposez un tel lecteur, qui ait reçu les leçons de la primitive sagesse hindoue, et qui se les soit assimilées, alors il sera au plus haut point préparé à entendre ce que j'ai à lui enseigner. Ma doctrine ne lui semblera point, comme à d'autres, une étrangère, encore moins une ennemie ; car je pourrais, s'il n'y avait à cela bien de l'orgueil, dire que, parmi les affirmations isolées que nous présentent les Oupanischads, il n'en est pas une qui ne résulte, comme une conséquence aisée à tirer, de la pensée que je vais exposer, bien que celle-ci en revanche ne se trouve pas encore dans les Oupanischads. (*Monde*, I, Préface de la 1^{re} édition.)

D'une façon générale, qui veut se familiariser avec ma philosophie doit lire jusqu'à la moindre ligne de moi. J'ai cette prétention. Car je ne suis pas un écrivain, un fabricant de manuels, un griffonneur à gages ; je ne suis pas un homme qui, par ses écrits, recherche l'approbation d'un ministre, un homme enfin dont la plume obéisse à des visées personnelles : je ne fais effort que vers la vérité, et j'écris, comme écrivaient les anciens, dans l'unique intention de transmettre mes pensées à la postérité, pour le profit futur de ceux qui sauront les méditer et les apprécier...

De plus, on a cru pouvoir ici soulever encore et rattacher à la doctrine de « l'affirmation de la volonté de vivre » une question laissée intacte par nous, dans le corps même de notre quatrième livre, à l'exemple de tous les philosophes, nos prédécesseurs : c'est la *question du sens intime et de la nature propre de cet amour sexuel*, qui s'exalte parfois jusqu'à la passion la plus violente. Il peut sembler paradoxal de faire rentrer une telle question dans la partie de la philosophie qui traite de la morale : il ne le semblerait pas si on avait reconnu la véritable importance du sujet (*Monde*, III, 271-2, Supplément au IV^e livre.)

II

LES FONDEMENTS DE CETTE PHILOSOPHIE

A) LA PHILOSOPHIE DE KANT

L'on commence généralement à se persuader que la vraie, que la sérieuse philosophie en est encore où Kant l'a laissée. En tout cas, je conteste qu'entre lui et moi, l'on ait fait en cette matière le moindre progrès. C'est pourquoi je me rattache directement à lui. (*Monde*, II, 4-5.)

Kant, il est vrai, n'est pas arrivé à découvrir l'identité du phénomène et du monde comme représentation d'une part, l'identité de la chose en soi et du monde comme volonté d'autre part. Mais il a fait voir que le monde phénoménal est conditionné par le sujet tout autant que par l'objet ; il a isolé les formes les plus générales du phénomène, c'est-à-dire de la représentation, et par le fait il a démontré que, pour connaître les formes mêmes, pour en embrasser toute la sphère d'application, l'on peut partir non seulement de l'objet, mais aussi du sujet ; car, entre l'objet et le sujet, elles jouent le rôle d'un véritable mur mitoyen ; et il en a conclu qu'en raison de ce mur l'on ne pénètre l'essence intime ni de l'objet ni du sujet, autrement dit que l'on ne connaît jamais l'essence du monde, la chose en soi.

Kant, ainsi que je vais le montrer, est arrivé à la chose en soi, non par une déduction exacte, mais par une inconséquence, inconséquence qui lui a valu de fréquentes et irré-

futables objections dirigées contre cette partie capitale de sa doctrine. Il ne reconnaissait point dans la volonté la chose en soi elle-même. Pourtant, il a fait un grand pas vers cette découverte et il en a montré le chemin, lorsqu'il a représenté la valeur morale indéniable de l'action humaine comme étant *sui generis* et indépendante des lois du phénomène ; après avoir démontré qu'on n'en pouvait trouver dans ces lois la raison suffisante, il la posa comme quelque chose qui se rattache directement à la chose en soi. Tel est le second point de vue auquel il faut se placer pour apprécier ce que nous lui devons.

Nous pouvons lui attribuer un troisième mérite : c'est d'avoir donné le coup de grâce à la philosophie scolastique ; sous ce nom je pourrais comprendre en bloc toute la période qui commence à partir de saint Augustin, Père de l'Eglise, et qui se termine précisément avec Kant. En effet, le caractère de la période scolastique est bien à coup sûr celui que Tennemann lui a si exactement attribué : c'est la tutelle exercée par la religion d'État sur la philosophie qui doit se contenter de confirmer, d'illustrer les dogmes capitaux que lui impose cette souveraine. (*Monde*, II, 10-II.)

Voilà pourquoi je prétends que c'est en acquérant l'intelligence du monde lui-même que l'on arrive à résoudre le problème du monde ; ainsi *le devoir de la métaphysique n'est point de passer par-dessus l'expérience*, en laquelle seule consiste le monde, *mais au contraire d'arriver à comprendre à fond l'expérience*, attendu que l'expérience, externe et interne, est sans contredit la source principale de la connaissance, *si donc il est possible de résoudre le problème du monde, c'est à la condition de combiner convenablement et dans la mesure voulue l'expérience externe avec l'expérience interne*, et par le fait d'unir ensemble ces deux sources de connaissance si différentes l'une de l'autre. Néanmoins, cette solution n'est possible que dans de certaines limites, limites inséparables de notre nature finie : nous acquérons une intelligence exacte du monde lui-même, mais nous n'arrivons point à donner une explication définitive de son existence, ni à supprimer les problèmes d'au-delà. En résumé, il est une limite où l'on doit s'arrêter ; ma méthode tient le milieu entre la vieille doctrine dogmatique qui déclarait tout connaissable, et la critique de Kant qui désespère de

rien connaître. Mais les vérités importantes, que nous devons à Kant et qui ont anéanti les systèmes antérieurs de métaphysique, m'ont fourni pour mon propre système les données et les matériaux. (*Monde*, II, 17-18.)

Il y a une différence essentielle entre la méthode de Kant et celle que je suis ; Kant part de la connaissance immédiate et réfléchie ; moi, au contraire, je pars de la connaissance immédiate et intuitive. (*Monde*, II, 46.)

Les objets sont, avant tout, objet de l'intuition, non de la pensée ; toute connaissance des objets est, originairement et en soi, intuition ; mais l'intuition n'est nullement une simple sensation ; au contraire, c'est déjà dans l'intuition que se montre l'activité de l'entendement. La pensée, privilège exclusif de l'homme, la pensée, refusée aux animaux, n'est que simple abstraction, abstraction tirée de l'intuition, elle ne donne aucune connaissance radicalement neuve, elle n'introduit point devant nous des objets qui, auparavant, n'y étaient point ; elle se borne à changer la forme de la connaissance, de la connaissance qui était déjà commencée grâce à l'intuition ; elle transforme cette connaissance en une connaissance de concepts, en une connaissance abstraite ; par suite, la connaissance perd sa qualité intuitive, mais il devient possible de la soumettre à des combinaisons et d'étendre ainsi indéfiniment la sphère de ses applications possibles. Au contraire, la *matière* de notre pensée n'est pas autre chose que nos intuitions elles-mêmes ; elle n'est point étrangère à l'intuition ; ce n'est point la pensée qui l'introduit pour la première fois devant nous. Voilà pourquoi la matière de tout ce qu'élabore notre pensée doit être vérifiée dans l'intuition ; autrement notre pensée serait une pensée vide. (*Monde*, II, 71.)

La chose en soi se trouve nécessairement dans un domaine génériquement distinct de la représentation (c'est-à-dire du sujet qui connaît et de l'objet connu) ; aussi l'existence n'en saurait-elle être établie d'après les lois de la liaison des objets entre eux... Je n'ai pas atteint subrepticement la chose en soi, je ne l'ai pas déduite en m'appuyant sur des lois qui l'excluent, puisqu'elles en régissent la forme phénoménale ; ce n'est point par des détours, pour tout dire, que j'y suis arrivé ; j'en ai établi immédiatement l'existence, là où elle se trouve immédiatement, dans la volonté, qui

apparaît immédiatement à tous comme le fond en soi de leur nature phénoménale.

C'est encore de cette connaissance immédiate de la volonté propre que résulte, dans la conscience humaine, le concept de liberté ; car il est incontestable que la volonté, en tant que créatrice du monde, en tant que chose en soi, est indépendante du principe de raison et conséquemment de toute nécessité, qu'elle est libre, je dis plus, qu'elle est toute-puissante. (*Monde*, II, 103.)

B) LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE

I. LES DIFFÉRENTES CLASSES D'OBJETS ET LES DIFFÉRENTS EMPLOIS DU PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE

De l'aperçu donné dans le précédent chapitre, il ressort comme résultat général, que l'on a distingué, il est vrai, peu à peu seulement et extraordinairement tard, non sans retomber fréquemment aussi dans des confusions et des méprises, deux emplois du principe de raison suffisante ; l'un concernant des jugements qui, pour être vrais, doivent nécessairement, toujours avoir une raison ; l'autre, les modifications d'objets réels qui, nécessairement, doivent toujours avoir une cause. Nous voyons que, dans les deux cas, le principe de raison suffisante autorise à poser la question : Pourquoi ? propriété qui lui est essentielle. Mais tous les cas où nous sommes autorisés à demander pourquoi, sont-ils compris dans ces deux rapports ? Quand je demande : Pourquoi ce triangle a-t-il ses trois côtés égaux ? La réponse est la suivante : Parce que les trois angles sont égaux. Or, l'égalité des angles est-elle la cause de l'égalité des côtés ? Non, car il ne s'agit aucunement de modification, donc d'effet, devant nécessairement avoir une cause. — Est-elle simplement un principe de connaissance ? Non, car l'égalité des angles n'est pas seulement la preuve de l'égalité des côtés, ni seulement la raison d'un jugement : par le moyen de simples concepts, on ne saurait en aucune façon comprendre que, parce que les angles sont égaux, les côtés aussi doivent nécessairement être égaux ; car le concept

de l'égalité des angles ne contient pas celui de l'égalité des côtés. Il n'y a donc pas ici de relation entre des concepts, ou des jugements, mais entre des côtés et des angles. L'égalité des angles n'est pas immédiatement la raison de la connaissance de l'égalité des côtés, elle ne l'est que médiatement, étant la raison de la manière d'être, et ici de l'état d'égalité des côtés ; parce que les angles sont égaux, il faut que les côtés soient égaux. Il y a là une relation nécessaire entre les angles et les côtés, non immédiatement une relation nécessaire entre deux jugements. — Ou bien encore, quand je demande pourquoi *infecta facta*, il est vrai, mais jamais *facta infecta fieri possunt*, donc pourquoi le passé est véritablement perdu sans retour et pourquoi l'avenir est infaillible ; cela ne peut non plus se prouver d'une manière purement logique au moyen de simples concepts. Ce n'est pas davantage l'affaire de la causalité, puisqu'elle ne régit que les événements dans le temps, non le temps lui-même. Ce n'est pas en vertu de la causalité, c'est immédiatement en vertu de sa seule existence même, dont l'apparition cependant était inévitable, que l'heure présente a précipité l'heure écoulée dans l'abîme sans fond du passé et l'a anéantie pour l'éternité. Cela ne peut se comprendre, ni s'élucider par de simples concepts ; mais, nous le reconnaissons d'une manière entièrement immédiate et intuitive, absolument comme la différence entre la droite et la gauche et ce qui en dépend, par exemple, ceci que le gant gauche ne va pas à la main droite.

Or, comme tous les cas où le principe de raison suffisante trouve son application, ne peuvent se ramener à principe et conséquence logiques et à cause et effet, il faut qu'en établissant cette division, on n'ait pas satisfait à la loi de spécification. La loi d'homogénéité nous oblige cependant à supposer que ces cas ne sont pas divers à l'infini, mais doivent nécessairement pouvoir se ramener à certaines espèces. Avant donc que j'essaie d'établir cette division, il est nécessaire de déterminer ce qui est propre au principe de raison suffisante, comme caractère particulier, dans tous les cas ; parce qu'il faut déterminer le concept de genre avant les concepts d'espèces. (*Q. R.*, § 15.)

2. LA RACINE DU PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE

Dans la connaissance, la conscience, se présentant comme sensibilité externe et interne (réceptivité), entendement et raison, se décompose en sujet et objet et ne contient rien d'autre. Être objet pour le sujet et être notre représentation, c'est la même chose. Toutes nos représentations sont objets du sujet et tous les objets du sujet sont nos représentations. Or, il se trouve qu'entre toutes nos représentations il existe une relation soumise à une norme et pour la forme, déterminable a priori, en vertu de laquelle rien d'existant pour soi ni d'indépendant, rien non plus de singulier, ni de détaché, ne peut devenir objet pour nous. C'est cette relation qui est exprimée par le principe de raison suffisante, en son universalité. Or, quoique cette relation puisse, comme nous pouvons déjà nous en apercevoir par ce qui a été dit jusqu'ici, admettre, d'après la différence spécifique des objets, diverses formes, pour la désignation desquelles le principe de raison modifie sa formule, elle conserve néanmoins toujours, l'élément commun à toutes ces formes, que notre principe, pris au sens universel et abstrait, énonce. Les rapports qui en sont le fondement et qui devront être indiqués de façon plus précise par la suite, forment donc ce que j'ai appelé la racine du principe de raison suffisante. Or, ces rapports se répartissent, si on les considère de plus près et selon les lois de l'homogénéité et de la spécification, en espèces déterminées, très différentes les unes des autres et dont le nombre peut se ramener à quatre, en se réglant suivant les quatre classes entre lesquelles se répartit tout ce qui peut devenir objet pour nous, par conséquent toutes nos représentations. Ces classes seront présentées et étudiées dans les quatre chapitres suivants.

Dans chacune d'elles, nous verrons le principe de raison suffisante apparaître sous une autre forme, mais se faisant toujours reconnaître à ce caractère qu'il admet la formule énoncée ci-dessus, comme identique et issu de la racine indiquée. (*Q. R.*, § 16.)

3. LA QUATRIÈME CLASSE D'OBJETS
ET LA FORME QU'Y REVÊT LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE :
LA LOI DE LA MOTIVATION

La dernière classe d'objets de la faculté représentative qui nous reste à considérer, est toute particulière, mais fort importante, elle ne comprend pour chacun qu'un seul objet à savoir l'objet immédiat du sens interne, le sujet du vouloir qui est pour le sujet connaissant, objet et réservé d'ailleurs au sens interne seul, c'est pourquoi il n'apparaît que dans le temps, non dans l'espace, et là-même, comme nous le verrons, avec une importante restriction (*Q. R.*, § 40.)

Précisément parce que le sujet du vouloir est donné immédiatement à la conscience, *il n'est pas possible de définir ou de décrire davantage ce qu'est le vouloir* ; bien plus, *c'est de toutes nos connaissances la plus immédiate et même celle dont l'immédiateté doit finalement éclairer toutes les autres en tant que très médiates.*

En présence de toute décision, observée aussi bien chez d'autres qu'en nous, nous nous tenons pour autorisés à en demander le pourquoi, c'est-à-dire que nous supposons nécessaire que quelque chose l'ait précédée d'où elle est résultée et que nous appelons la raison, plus exactement le motif de l'action qui s'ensuit maintenant. Sans lui elle est pour nous aussi inconcevable que le mouvement d'un corps inanimé qui ne serait ni poussé, ni tiré. Le motif fait partie par suite des causes et a été énuméré et caractérisé déjà parmi elles comme la troisième forme de la causalité au § 20. Toutefois, la causalité dans son ensemble n'est autre chose que la forme du principe de raison suffisante dans la première classe d'objets, par conséquent dans le monde physique donné par l'intuition externe. Elle y est le lien qui rattache les changements les uns aux autres, la cause étant la condition d'origine extérieure, de tout événement. Mais en ce cas l'intérieur de ces événements demeure un mystère pour nous qui restons toujours en dehors. Nous voyons bien une cause produire de toute nécessité tel effet, mais comment en réalité elle le peut, c'est-à-dire quelle chose se passe en cette occasion à l'intérieur, nous ne

l'apprenons pas. Ainsi, nous voyons constamment les effets mécaniques, physiques, chimiques et ceux des excitations aussi, suivre leurs causes respectives, sans que pour cela nous comprenions jamais entièrement l'événement, *le point capital demeure pour nous un mystère* ; nous l'attribuons alors aux propriétés des corps, aux forces naturelles, et aussi à l'énergie vitale, mais ce ne sont là que des *qualitates occultae*. Notre intelligence des mouvements et des actions des animaux et des hommes ne serait pas en meilleure posture et nous les verrions provoqués par leurs causes (motifs) d'une façon aussi inexplicable *si en ce cas, il ne nous était pas donné de pénétrer jusqu'à l'intérieur même des faits* ; nous savons en effet par l'expérience interne faite sur nous-mêmes qu'il s'agit là d'un acte volontaire provoqué par le motif, lequel consiste en une simple représentation. L'action du motif donc, ne nous est pas connue uniquement, comme toutes les autres causes par l'extérieur et par suite médiatement, mais en même temps par l'intérieur, d'une façon tout à fait immédiate, et par conséquent en tout son mode d'action. Ici, nous sommes en quelque sorte derrière les coulisses et nous découvrons le mystère, c'est-à-dire comment, suivant son essence intime, la cause amène l'effet, car ici nous connaissons par une voie toute différente et conséquemment d'une tout autre manière. De là résulte cet important principe : *La motivation est la causalité vue de l'intérieur.* Celle-ci se présente par suite ici d'une façon tout autre, dans un milieu tout autre, et pour un mode tout autre du connaître ; il faut donc la présenter comme une forme spéciale et particulière de notre principe qui, par conséquent, apparaît ici comme *principe de la raison suffisante d'agir*, principium rationis sufficientis agendi, plus brièvement, *loi de la motivation*.

En vue d'une orientation ultérieure touchant ma philosophie, j'ajoute que, cette quatrième classe d'objets pour le sujet, c'est-à-dire *la volonté perçue en nous*, se comporte par rapport à la première classe, comme la loi de motivation se comporte à l'égard de la loi de causalité exposée au § 20. *Cette observation est le fondement de toute ma métaphysique.* (Q. R., § 43.)

4. DEUX RÉSULTATS PRINCIPAUX

La signification générale du principe de raison se ramène à ceci que toujours et partout une chose n'est qu'en vertu d'une autre. Or, le principe de raison est, sous toutes ses formes, *a priori* ; il a donc sa racine dans notre intelligence ; c'est pourquoi on ne doit pas l'appliquer à l'ensemble de tous les objets existants, c'est-à-dire au monde, y compris cette intelligence dans laquelle ce monde se trouve, car un monde semblable se représentant en vertu de formes *a priori*, est, pour cette raison précisément, un simple phénomène ; et ce qui, par conséquent, lui est applicable par suite de ces formes seulement ne peut s'appliquer à lui-même, c'est-à-dire à la chose en soi qui se manifeste en lui.

... Nous ne sommes pas autorisés à parler d'une raison pure et simple et il n'existe pas plus une raison en général qu'un triangle en général, sauf sous forme de concept abstrait obtenu par une pensée discursive, qui, en tant que représentation tirée de représentations, n'est rien qu'un procédé pour penser beaucoup de choses par le moyen d'une seule. (Q. R., § 52.)

C) LA MÉTAPHYSIQUE COMME COMPRÉHENSION DE L'EXPÉRIENCE EN SON ENTIER

I. LE BESOIN MÉTAPHYSIQUE DE L'HUMANITÉ

Excepté l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence ; c'est pour tous une chose si naturelle, qu'ils ne la remarquent même pas. La sagesse de la nature parle encore par le calme regard de l'animal ; car, chez lui, l'intellect et la volonté ne divergent pas encore assez, pour qu'à leur rencontre, ils soient l'un à l'autre un sujet d'étonnement. Ici, le phénomène tout entier est encore étroitement uni, comme la branche au tronc, à la Nature, d'où il sort ; il participe, sans le savoir plus qu'elle-même, à l'omniscience de la Mère Universelle. — C'est seulement après que l'essence intime de la nature (le vouloir-vivre dans son objectivation) s'est développée, avec toute sa force et

toute sa joie, à travers les deux règnes de l'existence inconsciente, puis à travers la série si longue et si étendue des animaux ; c'est alors enfin, avec l'apparition de la raison, c'est-à-dire chez l'homme, qu'elle s'éveille pour la première fois à la réflexion ; *elle s'étonne de ses propres œuvres et se demande à elle-même ce qu'elle est*. Son étonnement est d'autant plus sérieux que, pour la première fois, elle s'approche de la mort avec une pleine conscience, et qu'avec la limitation de toute existence, l'inutilité de tout effort devient pour elle plus ou moins évidente. De cette réflexion et de cet étonnement naît le besoin métaphysique qui est propre à l'homme seul. L'homme est un animal métaphysique. Sans doute, quand sa conscience ne fait encore que s'éveiller, il se figure être intelligible sans effort ; mais cela ne dure pas longtemps : avec la première réflexion, se produit déjà cet étonnement, qui fut pour ainsi dire le père de la métaphysique... De même, *avoir l'esprit philosophique, c'est être capable de s'étonner des événements habituels et des choses de tous les jours*, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire ; tandis que l'étonnement du savant ne se produit qu'à propos de phénomènes rares et choisis, et que tout son problème se réduit à ramener ce phénomène à un autre plus connu. Plus un homme est inférieur par l'intelligence, moins l'existence a pour lui de mystère. Toute chose lui paraît porter en elle-même l'explication de son comment et de son pourquoi. Cela vient de ce que son intellect est encore resté fidèle à sa destination originelle, et qu'il est simplement le réservoir des motifs à la disposition de la volonté ; aussi, étroitement uni au monde et à la nature, comme partie intégrante d'eux-mêmes, est-il loin de s'abstraire pour ainsi dire de l'ensemble des choses, pour se poser ensuite en face du monde et l'envisager objectivement, comme si lui-même, pour un moment du moins, existait en soi et pour soi. Au contraire, l'étonnement philosophique, qui résulte du sentiment de cette dualité, suppose dans l'individu un degré supérieur d'intelligence, quoique pourtant ce n'en soit pas là l'unique condition : car, sans aucun doute, c'est la connaissance des choses de la mort et la considération de la douleur et de la misère de la vie, qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique et à l'explication métaphysique du

monde. Si notre vie était infinie et sans douleur, il n'arriverait à personne de se demander pourquoi le monde existe, et pourquoi il a précisément telle nature particulière ; mais toutes choses se comprendraient d'elles-mêmes. Aussi voyons-nous que l'intérêt irrésistible des systèmes philosophiques ou religieux réside tout entier dans le dogme d'une existence quelconque, qui se continue après la mort. Certes, les religions ont l'air de considérer l'existence de leurs dieux comme la chose capitale, et elles la défendent avec beaucoup de zèle ; mais au fond, c'est parce qu'elles ont rattaché à cette existence leur dogme de l'immortalité, et qu'elles regardent celle-ci comme inséparable de celle-là ; c'est l'immortalité qui est proprement leur grande affaire. Qu'on la leur assure en effet, par un autre moyen, aussitôt ce beau zèle pour leurs dieux se refroidira ; il finirait par faire place à une entière indifférence, si on leur démontrait l'impossibilité absolue de l'immortalité. Comment s'intéresser en effet à l'existence des dieux, quand on a perdu l'espérance de les connaître de plus près ? On irait jusqu'au bout, jusqu'à la négation de tout ce qui se rattache à leur influence possible sur les événements de la vie présente. Et si d'aventure l'on pouvait démontrer que l'immortalité est incompatible avec l'existence des dieux, par exemple parce qu'elle supposerait un commencement de l'être, les religions s'empresseraient de sacrifier les dieux à l'immortalité et se montreraient pleines de zèle pour l'athéisme. Et voilà pourquoi les systèmes proprement matérialistes, de même que le scepticisme absolu, n'ont jamais pu exercer une bien profonde ni une bien durable influence.

Les temples et les églises, les pagodes et les mosquées, dans tous les pays, à toutes les époques, dans leur magnificence et leur grandeur, témoignent de ce besoin métaphysique de l'homme qui, tout-puissant et indélébile, vient aussitôt après le besoin physique. Sans doute, un satirique en belle humeur pourrait ajouter que ce besoin-là est bien modeste, et qu'il se contente à peu de frais. La plupart du temps, il se laisse amuser par des fables ridicules et des contes de mauvais goût ; pour peu qu'on les ait inculqués de bonne heure à l'homme, ce lui sont des explications suffisantes de son existence, et des soutiens pour sa moralité. Les premiers hommes, qui étaient beaucoup plus près que

nous des origines de l'espèce humaine et des commencements de la nature organique, avaient aussi, soit une puissance intuitive beaucoup plus énergique, soit une disposition d'esprit plus juste, qui les rendait capables de saisir immédiatement l'essence de la nature, et qui, par conséquent, leur permettait de satisfaire en eux le besoin métaphysique d'une façon plus complète ; ainsi naquirent chez les ancêtres des Brahmanes les Richis, et ces conceptions presque surhumaines qui furent déposées plus tard dans les Oupanishads des Védas.

En revanche, on n'a jamais manqué de gens qui se sont efforcés de tirer leur subsistance de ce besoin métaphysique, et qui l'ont exploité autant qu'ils ont pu ; chez tous les peuples, il s'est rencontré des personnages pour s'en faire un monopole, et pour l'affirmer : ce sont les prêtres. Mais afin d'assurer complètement leur trafic, il leur fallait obtenir le droit d'inculquer de bonne heure aux hommes leurs dogmes métaphysiques, avant que la réflexion ne fût encore sortie de ses ténèbres, c'est-à-dire dans la première enfance ; car alors, tout dogme, une fois qu'il est bien enraciné, reste pour toujours, quelle qu'en soit l'insanité ; si les prêtres devaient attendre pour faire leur œuvre que le jugement fût déjà mûr, ils verraient s'écrouler tous leurs privilèges. (*Monde*, II, 294-296.)

2. DÉFINITION DE LA MÉTAPHYSIQUE

Par métaphysique, j'entends tout ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes donnés, et qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée dans un sens ou dans l'autre, ou, pour parler vulgairement, à montrer ce qu'il y a derrière la nature et qui la rend possible. (*Monde*, II, 298.)

C'est le mal moral, c'est la souffrance et la mort qui confèrent à l'étonnement philosophique sa qualité et son intensité particulières ; le *punctum pruriens* de la métaphysique, le problème qui remplit l'humanité d'une inquiétude que ne sauraient calmer ni le scepticisme ni le criticisme, consiste à se demander, non seulement pourquoi le monde existe, mais aussi pourquoi il est plein de tant de misères. (*Monde*, II, 306.)

III

LA THÉORIE DE LA REPRÉSENTATION INTUITIVE

A) LE MONDE EST MA REPRÉSENTATION

Le monde est ma représentation. — Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. Dès qu'il est capable de l'amener à cet état, on peut dire que l'esprit philosophique est né en lui. Il possède alors l'entière certitude de ne connaître ni un soleil ni une terre, mais seulement un œil qui voit ce soleil, une main qui touche cette terre ; il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation, dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-même. S'il est une vérité qu'on puisse affirmer *a priori*, c'est bien celle-là ; car elle exprime le mode de toute expérience possible et imaginable, concept de beaucoup plus général que ceux même de temps, d'espace et de causalité qui l'impliquent. Chacun de ces concepts, en effet, dans lesquels nous avons reconnu des formes diverses du principe de raison, n'est applicable qu'à un ordre déterminé de représentations ; la distinction du sujet et de l'objet, au contraire, est le mode commun à toutes, le seul sous lequel on puisse concevoir une représentation quelconque, abstraite ou intuitive, rationnelle ou empirique. Aucune vérité n'est donc plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci : tout ce qui existe existe pour la pensée, c'est-à-dire l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un

mot, il est pure représentation. Cette loi s'applique naturellement à tout le présent, à tout le passé et à tout l'avenir, à ce qui est loin comme à ce qui est près de nous ; car elle est vraie du temps et de l'espace eux-mêmes, grâce auxquels les représentations particulières se distinguent les unes des autres. Tout ce que le monde renferme ou peut renfermer est dans cette dépendance nécessaire vis-à-vis du sujet et n'existe que pour le sujet. Le monde est donc *représentation*...

C'est à cet unique point de vue et comme pure représentation que le monde sera étudié dans ce premier livre. Une telle conception, absolument vraie d'ailleurs en elle-même, est cependant exclusive et résulte d'une abstraction volontairement opérée par l'esprit ; la meilleure preuve en est dans la répugnance naturelle des hommes à admettre que le monde ne soit qu'une simple représentation, idée néanmoins incontestable. Mais cette vue, qui ne porte que sur une face des choses, sera complétée dans le livre suivant par une autre vérité, moins évidente, il faut l'avouer, que la première ; la seconde demande, en effet, pour être comprise, une recherche plus approfondie, un plus grand effort d'abstraction, enfin une dissociation des éléments hétérogènes accompagnée d'une synthèse des principes semblables. Cette austère vérité, bien propre à faire réfléchir l'homme, sinon à le faire trembler, voici comment il peut et doit l'énoncer à côté de l'autre : « Le monde est ma volonté. » (*Monde*, I, 3-4.)

B) OBJET ET SUJET

I. ILS SE CONDITIONNENT MUTUELLEMENT

Le monde, considéré comme représentation, seul point de vue qui nous occupe ici, comprend deux moitiés essentielles, nécessaires et inséparables. La première est l'objet qui a pour forme l'espace, le temps, et par suite la pluralité ; la seconde est le sujet qui échappe à la double loi du temps et de l'espace, étant toujours un et indivisible dans chaque être percevant. Ces deux moitiés sont donc inséparables, même dans la pensée ; chacune d'elles n'est réelle et intelligible que par l'autre et pour l'autre ; elles existent

et cessent d'exister ensemble. Elles se limitent réciproquement : où commence l'objet, le sujet finit... De tous les services rendus par Kant à la philosophie, le plus grand est peut-être dans cette découverte. (*Monde*, I, 6.)

2. SUR LA RÉALITÉ DU MONDE EXTÉRIEUR

Ma *Dissertation sur le principe de raison* a justement pour but d'établir que le contenu de ce principe n'est autre que la forme essentielle de tout objet, c'est-à-dire le mode universel d'une existence objective quelconque envisagée comme telle. Mais, à ce point de vue, l'objet suppose perpétuellement le sujet comme son corrélatif nécessaire : celui-ci reste donc toujours en dehors de la juridiction du principe de raison. Tous les débats touchant la réalité du monde extérieur ont eu pour origine cette extension illégitime du principe de raison appliqué aussi au sujet, et il est résulté de ce malentendu primitif que le problème lui-même devenait inintelligible. D'une part, le dogmatisme réaliste, considérant la représentation comme un effet de l'objet, a la prétention de séparer ce qui ne fait qu'un, je veux dire la représentation et l'objet ; il admet ainsi une cause absolument distincte de la représentation, un objet en soi, indépendant du sujet, c'est-à-dire une chose absolument inconcevable ; car déjà, en tant qu'objet, cette chose implique le sujet, dont elle n'est que la représentation. Le scepticisme, qui prend lui-même son point de départ dans la même erreur initiale, oppose à cette doctrine ceci, que dans la représentation l'effet seul est donné, et nullement la cause ; que jamais, par suite, ce n'est l'essence des objets, mais uniquement leur action que l'on connaît ; que cette action n'a sans doute aucune analogie avec leur nature intime ; qu'en thèse générale même, on aurait tort de le supposer gratuitement, puisque d'abord la loi de causalité dérive de l'expérience et que, d'autre part, on ferait reposer la réalité de l'expérience sur cette loi. A ces deux théories on peut répondre tout d'abord que l'objet et la représentation ne sont qu'une seule et même chose, ensuite que l'être des objets n'est autre que leur action même ; que c'est dans cette action que consiste leur réalité ; qu'enfin chercher l'existence de l'objet en dehors de la représenta-

tion du sujet, l'être des choses réelles en dehors de leur activité, c'est là une entreprise contradictoire et qui se détruit elle-même ; que, par suite, la connaissance du mode d'action d'un objet d'intuition épuise l'idée de cet objet en tant que tel, c'est-à-dire comme représentation, puisqu'en dehors de celle-ci il ne reste rien de connaissable dans cet objet. A ce point de vue, le monde perçu par l'intuition dans l'espace et le temps, le monde qui se révèle à nous tout entier comme causalité, est parfaitement réel et est absolument ce qu'il se donne pour être ; or, ce qu'il prétend être entièrement et sans réserve, c'est représentation, et représentation réglée par la loi de causalité. En cela consiste sa réalité empirique. Mais, d'autre part, il n'y a de causalité que dans et pour l'entendement ; ainsi, le monde réel, c'est-à-dire actif, est toujours, comme tel, conditionné par l'entendement, sans lequel il ne serait rien. Mais cette raison n'est pas la seule : comme, en général, aucun objet, à moins de contradiction, ne saurait être conçu sans un sujet, on doit refuser, par suite, aux dogmatiques la possibilité même de la réalité qu'ils attribuent au monde extérieur, fondée, selon eux, sur son indépendance à l'égard du sujet. Tout le monde objectif est et demeure représentation, et, pour cette raison, est absolument et éternellement conditionné par le sujet ; en d'autres termes, l'univers a une idéalité transcendante. Il n'en résulte pas qu'il soit illusion ou mensonge ; il se donne pour ce qu'il est, pour une représentation, ou plutôt une suite de représentations dont le lien commun est le principe de causalité. Ainsi envisagé, le monde est intelligible à un entendement sain, et cela dans son sens le plus profond ; il lui parle un langage qui se laisse entièrement comprendre. Seule une intelligence faussée par l'habitude des subtilités peut s'aviser d'en contester la réalité. C'est faire un emploi abusif du principe de raison : ce principe relie bien entre elles toutes les représentations, quelles qu'elles soient, mais il ne les rattache pas à un sujet, ou à quelque chose qui ne serait ni sujet ni objet, mais simple fondement de l'objet. C'est là un pur non-sens, puisqu'il n'y a que des objets qui puissent causer quelque chose, et que ce quelque chose est toujours lui-même un objet.

Si l'on étudie de plus près l'origine de ce problème de la réalité du monde extérieur, on trouve qu'à cet emploi

abusif du principe de raison appliqué à ce qui échappe à sa juridiction, vient s'ajouter encore une confusion particulière faite entre ses formes. Ainsi, la forme qu'il affecte relativement aux concepts ou représentations abstraites est transportée aux représentations intuitives, aux objets réels ; on prétend attribuer aux objets un principe de connaissance, alors qu'ils ne peuvent avoir qu'un principe d'existence (*Monde*, I, 15-17.)

3. L'ERREUR FONDAMENTALE DE TOUS LES SYSTÈMES

Le vice fondamental de tous les systèmes consiste à méconnaître cette vérité, que l'Intellect et la matière sont corrélatifs, c'est-à-dire que l'un n'existe que pour l'autre, que tous deux se tiennent et sont solidaires, que l'un n'est que le reflet de l'autre, en un mot qu'ils sont proprement une seule et même chose, considérée sous deux points de vue opposés ; et que cette unité — ici j'anticipe — est le phénomène de la Volonté ou de la chose en soi ; que, par conséquent, tous deux sont secondaires, et que, par suite encore, il ne faut chercher l'origine du monde ni dans l'un, ni dans l'autre... Chez moi, la matière et l'Intellect sont des corrélatifs indissolubles ; ils n'existent que l'un pour l'autre ; ils sont donc relatifs. La matière est la représentation de l'Intellect ; l'Intellect est la seule chose, dans la représentation de qui la matière existe. Tous les deux réunis forment le monde comme représentation, c'est-à-dire le phénomène de Kant, donc quelque chose de secondaire. La chose première est ce qui *apparaît*, la chose en soi, en qui nous apprendrons à reconnaître la Volonté. Celle-ci n'est en soi ni *représentant*, ni *représenté* ; elle se distingue absolument de son mode de représentation. (*Monde*, II, 152.)

Notre point de départ n'a été pris ni dans l'objet ni dans le sujet, mais dans la représentation, phénomène où ces deux termes sont déjà contenus et impliqués ; le dédoublement en objet et sujet est, en effet, la forme primitive essentielle et commune à toute représentation... C'est par cette conception nouvelle que mes vues diffèrent absolument des doctrines philosophiques émises jusqu'ici : ces doctrines, partant toujours soit de l'objet, soit du sujet, s'efforçaient ensuite d'expliquer l'un par l'autre, au nom du principe de raison ; pour moi, au contraire, je soustrais à la

juridiction de ce principe le rapport du sujet et de l'objet, et ne lui laisse que l'objet. (*Monde*, I, 27, 28.)

Le monde objet, ou le monde comme représentation, n'est pas la seule face de l'univers, il n'en est pour ainsi dire que la superficie ; il y a, en outre, la face interne, absolument différente de la première, essence et noyau du monde et véritable chose en soi. C'est elle que nous étudierons dans le livre suivant, et que nous désignerons sous le nom de *volonté*, la volonté étant l'objectivation la plus immédiate du monde. (*Monde*, I, 33.)

C) L'INTUITION DU MONDE RÉEL

La première manifestation de l'entendement, celle qui s'exerce toujours, c'est l'intuition du monde réel ; or, cet acte de la pensée consiste uniquement à connaître l'effet par la cause : aussi toute intuition est-elle intellectuelle. Mais elle n'arriverait jamais à se réaliser sans la connaissance immédiate de quelque effet propre à servir de point de départ. Cet effet est une action éprouvée par les corps organisés : ceux-ci, *objets immédiats des sujets* auxquels ils sont unis, *rendent possible l'intuition de tous les autres objets*. Les modifications que subit tout organisme animal sont connues immédiatement ou senties, et, cet effet étant aussitôt reporté à sa cause, on a sur-le-champ l'intuition de cette dernière comme objet. Cette opération n'est nullement une conclusion tirée de données abstraites, non plus qu'un produit de la réflexion ou de la volonté : elle est une connaissance directe, nécessaire, absolument certaine. *Elle est l'acte de l'entendement pur*, véritable acte sans lequel il n'y aurait jamais une intuition véritable de l'objet, mais tout au plus une conscience sourde, végétative, en quelque sorte, des modifications de l'objet immédiat : ces modifications se succéderaient sans présenter aucun sens appréciable, si ce n'est peut-être pour la volonté, à titre de plaisirs ou de douleurs... Après seulement que l'entendement a rattaché l'effet à la cause, le monde apparaît, étendu comme intuition dans l'espace, changeant dans la forme, permanent et éternel en tant que matière ; car l'entendement réunit le temps à l'espace dans la représentation de *matière*, synonyme *l'activité*. (*Monde*, I, 12-13.)

IV

LA DOCTRINE DE LA REPRÉSENTATION ABSTRAITE

A) RAPPORTS DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE ET DE LA CONNAISSANCE ABSTRAITE

I. DE LA RAISON ET DES CONCEPTS ABSTRAITS

Comme on passerait de la lumière directe du soleil à cette même lumière réfléchie par la lune, nous allons, après la représentation intuitive, immédiate, qui se garantit elle-même, considérer la réflexion, les notions abstraites et discursives de la raison, dont tout le contenu est emprunté à l'intuition et qui n'ont de sens que par rapport à elle...

Il existe donc, d'une part, les représentations étudiées jusqu'ici, qui, considérées au point de vue de l'objet, peuvent se ramener au temps, à l'espace et à la matière, et, envisagées au point de vue du sujet, se rapportent à la sensibilité pure et à l'entendement ou connaissance par la causalité ; mais, outre ces représentations, il y a encore dans l'homme, et dans l'homme seul parmi tous les hôtes de l'univers, une autre faculté de connaître et comme une nouvelle conscience, que le langage appelle, avec une infaillible justesse, *réflexion*. Elle n'est, en effet qu'une sorte de reflet ou d'écho de la connaissance intuitive ; toutefois, son essence et sa

constitution diffèrent absolument des modes de l'intuition, et le principe de raison, qui est la règle de tout objet, revêt ici une forme très spéciale. Cette nouvelle conscience, sorte de connaissance au second degré, cette transformation abstraite de tout élément intuitif en un concept non intuitif de la raison, communique seule à l'homme cette prévoyance (*Besonnenheit*) qui distingue si profondément son intelligence de celle des animaux, et qui rend sa conduite si différente de la vie de ses frères dépourvus de raison. Il les surpasse aussi de beaucoup par sa puissance et sa capacité de souffrir. Eux ne vivent que dans le présent, lui vit de plus dans l'avenir et dans le passé ; ils ne satisfont que des besoins momentanés, lui devine ceux qui ne sont pas encore et y pourvoit par mille institutions ingénieuses, pour un temps où peut-être il n'existera plus. Tandis qu'ils sont absolument dominés par l'impression actuelle, l'homme peut, grâce aux notions abstraites, s'affranchir du présent dans ses déterminations. Aussi le voit-on combiner et exécuter des plans conçus d'avance, agir au nom de certaines maximes, sans tenir compte des circonstances accidentelles, ni des influences ambiantes ; il peut, avec le plus grand calme, prendre de prudentes dispositions au sujet de sa mort ; il est capable de dissimuler jusqu'à se rendre impénétrable et d'emporter avec lui son secret dans la tombe ; il a enfin le pouvoir de choisir réellement entre divers motifs, car ce n'est qu'en *abstracto* que plusieurs motifs peuvent être présents ensemble dans la conscience, apparaître par la comparaison comme exclusifs les uns des autres, et donner ainsi la mesure de leur action sur la volonté. (*Monde*, I, 38-39.)

Pour juger du prix inestimable des concepts et partant de la raison, il suffit de jeter un coup d'œil sur la foule immense d'objets divers et d'événements, qui se suivent et s'enchevêtrent autour de nous, et de songer que la langue et l'écriture (les signes des concepts) peuvent nous faire connaître exactement chaque chose et chaque rapport, quels que soient le temps et le lieu où ils ont existé. Car un nombre relativement restreint de concepts embrasse et représente l'infinité des choses et des événements. Dans la réflexion proprement dite, on ne fait que jeter par-dessus bord tout le bagage inutile ; c'est ce qu'on appelle abstraire. On se

rend ainsi plus facile le maniement des notions à comparer, c'est-à-dire à tourner et à retourner en tous sens. On laisse tomber tout le particulier, tout le changeant des objets réels, et l'on ne garde qu'un petit nombre de déterminations abstraites, mais générales. Mais comme les concepts généraux ne s'obtiennent qu'en éliminant certaines déterminations, et qu'ils sont en conséquence d'autant plus généraux qu'ils sont plus vides, l'emploi de ce procédé est limité à l'élaboration de notions déjà acquises, opérations à laquelle se rattache le syllogisme, qui consiste à tirer des conclusions de prémisses contenues dans des concepts généraux. Si, au contraire, l'on veut apprendre quelque chose de nouveau, c'est à l'intuition qu'il faut recourir, comme à la source vraiment riche et féconde de nos connaissances. — Comme, d'autre part, l'extension et la compréhension des idées générales sont en rapport inverse, et que plus on pense sous un concept, moins il contient, il y a une hiérarchie des concepts qui va des plus particuliers jusqu'aux plus généraux. Suivant qu'on envisage l'extrémité supérieure ou inférieure de la chaîne, le réalisme scolastique et le nominalisme ne sont pas loin d'avoir tous deux raison. Car le concept le plus particulier, et presque déjà l'*Individu*, est quasi réel ; et le concept le plus général, par exemple l'être (l'infinif de la copule), n'est presque plus qu'un mot. Aussi les systèmes philosophiques qui s'en tiennent aux concepts généraux, sans revenir au réel, ne sont presque que des jeux de mots. Si, en effet, l'abstraction consiste simplement à éliminer, plus on la poursuit, moins on garde de réalité. Aussi, quand il me tombe sous les yeux de ces philosophèmes à la mode, qui se déroulent en abstractions sans fin, il m'est presque impossible, malgré l'attention que j'y apporte, de penser quoi que ce soit là-dessous ; je n'y trouve plus la substance de la pensée, mais je ne sais quelle forme creuse. (*Monde*, II, 197-8.)

2. INTUITION ET ABSTRACTION

Comme la matière des concepts — ainsi que nous l'avons montré — n'est autre que la connaissance intuitive, et que, par conséquent, tout l'édifice de notre monde intellectuel repose sur le monde de l'intuition, nous devons pouvoir

revenir, comme par degrés, de concepts en concepts aux intuitions d'où ces concepts ont été immédiatement tirés ; c'est-à-dire que nous devons pouvoir appuyer tout concept sur des intuitions qui, par rapport aux abstractions, jouent le rôle d'un modèle. Ces intuitions représentent donc le contenu réel de notre pensée ; partout où elles manquent, il n'y a plus de concepts, mais des mots... Tandis que tout le monde peut comparer entre eux des concepts, il n'est donné qu'à quelques-uns de confronter ces concepts avec l'intuition. Cette dernière opération exige, suivant qu'elle est plus ou moins parfaite, de l'esprit, du jugement, de la pénétration, du génie. Quant à la première, il n'est jamais besoin, pour s'en acquitter, que de raisonner juste. La substance même de toute vraie connaissance est une intuition ; aussi c'est d'une intuition que procède toute vérité nouvelle. Toute pensée, à l'origine, est une image ; c'est pourquoi l'imagination est un outil si nécessaire de la pensée ; les têtes qui en sont dépourvues ne font jamais rien de grand, sinon en mathématiques. Au contraire, des pensées purement abstraites, qui n'ont pas un noyau intuitif, ressemblent aux jeux des nuages : cela n'a pas de réalité. Un écrit ou un discours, que ce soit une dissertation ou un poème, a pour premier but d'amener le lecteur à l'intuition même d'où l'auteur est parti. Si ce but est manqué, l'ouvrage ne vaut rien. C'est précisément pourquoi l'observation de la réalité, dès qu'elle apporte quelque chose de neuf à l'observateur, est plus instructive que tout ce qu'on peut lire ou entendre. Car, si nous y réfléchissons, nous verrons que *toute vérité et toute sagesse sont contenues dans le réel*, que dis-je ? nous verrons qu'il renferme le dernier secret des choses. *Ce secret ne se trouve que dans le concret, comme l'or dans le minerai. Il ne reste plus qu'à l'en tirer...*

Dans la plupart des ouvrages, dont le contenu empirique est absolument nul (je ne parle pas de ceux qui sont franchement mauvais), il y a sans doute de la réflexion, mais il n'y a rien de *vu*. L'auteur est parti du raisonnement, non de l'intuition, pour écrire : et c'est pour cela qu'il est médiocre et ennuyeux. Car tous ses raisonnements, le lecteur avec un peu de peine aurait pu tout au moins les faire à sa place ; ce ne sont que des idées sensées, ou la déduction immédiate de principe contenus implicitement dans

le thème adopté. Avec cette méthode, *on n'apporte au monde aucune idée vraiment nouvelle ; car il y faudrait l'éclair de l'intuition, l'aperception immédiate d'un nouveau côté des choses*. Mais lorsque, au contraire, la pensée d'un auteur repose immédiatement sur l'intuition, c'est comme s'il révélait un pays où le lecteur n'a jamais pénétré ; c'est la nouveauté dans toute sa fraîcheur ; c'est quelque chose qui sort directement de la source même de toute connaissance... C'est ainsi que tous les grands esprits n'ont jamais pensé qu'en présence de l'intuition, et qu'à chacune de leurs pensées, ils y tiennent leurs yeux fermement attachés... On s'en aperçoit à ce qu'il y a de frappant, d'original, d'exactement conforme aux choses elles-mêmes, dans l'expression qu'ils en donnent, et tout cela vient de l'intuition ; on s'en aperçoit encore à la naïveté du style, à la nouveauté des images, à la justesse frappante des comparaisons ; ce sont là, sans exception, les caractères de toutes les grandes œuvres ; et c'est là aussi ce qui manque à tous les ouvrages médiocres. Aussi les écrivains ordinaires n'ont-ils à leur disposition que des tournures banales et de pauvres images ; jamais ils ne se permettent d'être naïfs, sous peine de révéler au grand jour leur platitude, dans ce qu'elle a de plus lamentable... A le prendre exactement, toute pensée, c'est-à-dire toute combinaison de concepts abstraits, n'a tout au plus pour matière que des souvenirs d'anciennes intuitions. Ou même ce lien de l'intuition et de la pensée peut n'être qu'indirect, en tant que l'intuition est le point d'appui de tous les concepts. Il n'y a en revanche de connaissance réelle, c'est-à-dire immédiate, que la seule intuition, la perception de quelque chose de nouveau. Mais maintenant les concepts, que forme la raison, et que conserve la mémoire, ne peuvent jamais être tous présents à la fois dans la conscience ; il n'y en a qu'un très petit nombre seulement. Au contraire, l'énergie avec laquelle nous synthétisons tout le présent de l'intuition, ce présent dans lequel est contenu virtuellement et se représente toujours l'essence même de toutes choses, cette énergie, dis-je, s'empare de la conscience en un instant, et la remplit de toute sa puissance. Voilà pourquoi l'homme de génie l'emporte infiniment sur l'érudit. Il y a le même rapport entre l'un et l'autre qu'entre le texte d'un ancien classique et son commentaire. En der-

nière analyse, toute vérité et toute sagesse résident réellement dans l'intuition... *Enrichir le concept par l'intuition, c'est le but constant de la philosophie et de la poésie.* (*Monde*, II, 204-7.)

La sagesse et le génie, ces deux branches suprêmes de la connaissance humaine, n'ont pas leurs racines dans la faculté d'abstraction, la faculté discursive, mais bien dans la faculté d'intuition. La sagesse proprement dite est quelque chose d'intuitif et non d'abstrait. Ce n'est pas un ensemble de propositions ou d'idées, résultat de recherches d'autrui ou de réflexions personnelles, qu'on porterait toutes faites dans sa tête ; c'est tout simplement la façon dont le monde se représente dans un cerveau. Et cette représentation varie à ce point, que le sage vit dans un monde tout autre que celui de l'insensé, et que l'homme de génie ne voit pas le même univers que l'imbécile. Si les œuvres du génie surpassent de si haut les œuvres ordinaires, c'est que le monde tel qu'il le voit et auquel il emprunte ses créations est plus clair et d'un relief plus saisissant que le monde tel qu'il existe dans les autres têtes, bien que ces deux mondes renferment identiquement les mêmes objets ; il y a entre le premier et le second le même rapport qu'entre un tableau à l'huile fini et une peinture chinoise, sans ombre ni perspective. La matière est la même dans toutes les têtes ; mais c'est le degré de perfection qu'elle revêt en chacune d'elles, qui permet de déterminer les degrés dans les intelligences. Ainsi, il y a une différence dès le principe, dès la synthèse intuitive, bien avant le travail d'abstraction. C'est pourquoi la supériorité intellectuelle se manifeste si facilement en toute occasion ; elle est sentie immédiatement par le vulgaire, et détestée dès qu'elle est sentie. (*Monde*, II, 208.)

Le savant, lui, a sur les autres l'avantage de posséder tout un trésor d'exemples et de faits (connaissances historiques), et de déterminations causales (sciences naturelles) ; les divers éléments de la science s'enchaînent en lui et s'ordonnent admirablement ; mais avec cela il n'a pas une vue suffisamment juste et profonde de ce qui est l'essence même de ces exemples, de ces faits et de ces rapports de causalité. L'ignorant qui a le coup d'œil vif et pénétrant sait se passer de toutes ces richesses. Un seul cas tiré de sa propre expérience l'instruit plus que mille cas ne peuvent

faire le savant ; celui-ci les connaît bien, mais il ne les comprend pas véritablement ; car la science de cet ignorant, si mince qu'elle soit, est vivante, en ce sens que tout ce qu'il connaît s'appuie sur une intuition juste et compréhensible, si bien qu'un fait connu lui en représente mille semblables. Au contraire, le savoir considérable du savant ordinaire est mort ; car il consiste, sinon en une science toute verbale — et c'est souvent le cas — du moins en connaissances purement abstraites ; or, ces connaissances tirent toute leur valeur de la connaissance intuitive du particulier ; c'est là-dessus qu'elles s'appuient, et c'est cette connaissance intuitive qui donne leur réalité aux concepts. Mais l'intuition manque au savant ; aussi sa tête ressemble-t-elle à une banque dont les assignats dépasseraient plusieurs fois le véritable fonds. Elle fait banqueroute. — Aussi, tandis qu'une vue adéquate du monde intuitif imprime parfois le sceau de la sagesse au front d'un ignorant, il arrive par contre que les longues études du savant ne laissent d'autres traces sur son visage que celles de l'épuisement et de la fatigue. La faute en est à la tension excessive de sa mémoire, à ses efforts contre nature pour amasser une science morte, à l'aide de vains concepts ; il en arrive ainsi à voir les choses d'une façon si étroite, si bornée, si sottise, qu'il faut en conclure ceci : c'est que cet effort de l'intelligence appliqué à la connaissance médiate des concepts a pour effet direct d'affaiblir la connaissance intuitive immédiate. (*Monde*, II, 211.)

J'espère avoir mis en lumière cette vérité importante, que toute connaissance abstraite, de même qu'elle sort de la connaissance intuitive, n'a aussi de valeur que par son rapport avec cette connaissance ; c'est-à-dire que les concepts de la connaissance abstraite ou leurs représentations partielles doivent se réaliser dans l'intuition, y chercher leur confirmation ; semblablement enfin, c'est à la qualité de cette intuition que tout se ramène en dernière analyse. Les concepts et abstractions qui ne finissent point par mener à des intuitions ressemblent à ces chemins qui se perdent dans les forêts sans aboutir nulle part. En quoi, en effet, consiste la grande utilité des concepts ? En ce que, grâce à eux, on peut manier, examiner et ordonner plus aisément la matière première de la connaissance ; pourtant, quelle

que soit la complication des opérations logiques et dialectiques accomplies avec les concepts, jamais ceux-ci ne pourront donner naissance à une connaissance tout à fait originale et neuve. (*Monde*, II, 215.)

3. SAVOIR ET PERCEVOIR

Il y a quelque chose de féminin, dans la nature de la raison : elle ne donne que lorsqu'elle a reçu. Par elle-même, elle ne contient que les formes vides de son activité...

Savoir, c'est donc connaître abstraitement, c'est fixer dans des concepts rationnels des notions que, d'une manière générale, on a acquises par une autre voie...

Le savoir, tel que nous l'avons défini, en l'opposant à son contraire le concept du sentiment, est la connaissance abstraite, c'est-à-dire la connaissance rationnelle. Mais comme la raison se borne toujours à reporter devant la connaissance ce qui a été perçu d'autre part, elle n'élargit pas à proprement parler notre connaissance, mais elle lui donne une autre forme : ainsi, tout ce qui était intuitif, tout ce qui était connu *in concreto* est connu comme abstrait et comme général. *Cela est beaucoup plus important qu'on ne pourrait le croire au premier abord*, à en juger par cette simple expression. Car, pour conserver définitivement, pour communiquer la connaissance, pour en faire un emploi sûr et varié, il faut qu'elle soit une science, une connaissance abstraite. La connaissance intuitive ne vaut jamais que pour un cas isolé, elle va au plus prochain et s'arrête là, parce que la sensibilité et l'entendement ne peuvent embrasser proprement qu'un seul objet à la fois. Toute activité soutenue, compliquée, méthodique, doit procéder de principes, c'est-à-dire du savoir abstrait, et être dirigée par lui. Ainsi — pour prendre un exemple — la connaissance qu'a l'entendement des rapports de cause à effet est plus parfaite, plus profonde, plus adéquate que celle qu'on en peut avoir en les pensant *in abstracto* ; l'entendement seul connaît par intuition d'une manière immédiate et parfaite, le mode d'action d'une poulie, d'une roue d'engrenage, la manière dont une voûte repose sur elle-même, etc. Mais à cause de ce caractère particulier à la connaissance intuitive, que nous venons d'indiquer, de valoir unique-

ment pour le présent, le simple entendement ne suffit pas pour la construction de machines ou de bâtiments : il faut y introduire la raison, mettre des concepts abstraits à la place des intuitions, s'en servir pour diriger le travail, et s'ils sont justes, le succès s'ensuivra. De même, nous connaissons parfaitement par l'intuition pure la nature et les lois d'une parabole, d'une hyperbole, d'une spirale ; mais, pour faire une application sûre dans la réalité de ce genre de connaissance, il faut qu'elle devienne une connaissance abstraite et qu'elle perde tout caractère intuitif, pour obtenir en échange toute la certitude et toute la précision du savoir abstrait. Tout le calcul différentiel n'augmente en rien notre connaissance des courbes ; il ne contient rien de plus que ce qui était déjà dans la simple intuition pure ; mais il change le mode de connaissance et transforme l'intuition en cette connaissance abstraite, qui est si féconde au point de vue de l'application. (*Monde*, I, 55, 57-58.)

B) DE LA CERTITUDE SCIENTIFIQUE

« La vérité intuitive est le fondement de la vérité démontrée... »

Nous avons vu que, — la logique pure exceptée, — toutes les autres sciences n'ont pas leur principe dans la raison même, mais que, puisées ailleurs, sous la forme de connaissance intuitive, elles sont déposées en elle, où elles revêtent la forme toute différente de connaissances abstraites. Tout savoir, c'est-à-dire toute connaissance élevée à la conscience abstraite, est à la science proprement dite dans le rapport de la partie au tout...

La perfection d'une science, comme telle, c'est-à-dire quant à sa forme, consiste à ce que les principes soient aussi subordonnés et aussi peu coordonnés que possible. Par conséquent, le talent scientifique en général, c'est la faculté de subordonner les sphères de concepts suivant l'ordre de leurs différentes déterminations. De cette façon, — et c'est ce que Platon recommande si souvent, — la science ne se compose pas d'une généralité, au-dessous de laquelle on rencontre immédiatement une infinité de cas particuliers simplement juxtaposés ; c'est une connaissance progressive

qui va du général au particulier, au moyen de concepts intermédiaires et de divisions fondées sur des déterminations de plus en plus restreintes. D'après Kant, elle satisfait ainsi également à la loi d'homogénéité et de spécification. Mais, par cela même que la perfection scientifique proprement dite résulte de là, il est clair que le but de la science n'est pas une plus grande certitude ; car la plus mince des connaissances particulières est aussi certaine. Son vrai but est de faciliter le savoir, en lui imposant une forme, et par là la possibilité pour le savoir d'être complet. De là l'opinion courante, mais erronée, que le caractère scientifique de la connaissance consiste dans une plus grande certitude ; de là aussi l'opinion, non moins fausse, qui en résulte, que les mathématiques seules et la logique sont des sciences proprement dites, parce que c'est en elles que réside la certitude inébranlable de toute connaissance, par suite de leur complète apriorité. Sans doute, on ne peut leur refuser ce dernier privilège ; mais ce n'est pas en cela que consiste le caractère scientifique, lequel n'est pas la certitude, mais une forme systématique de la connaissance, qui est une marche graduelle du général au particulier. Cette marche de la connaissance, qui est propre aux sciences, et qui va du général au particulier, entraîne cette conséquence que la plupart de leurs propositions sont dérivées de principes précédemment admis, c'est-à-dire sont fondées sur des preuves. C'est de là qu'est sortie cette vieille erreur, qu'il n'y a de parfaitement vrai que ce qui est prouvé, et que toute vérité repose sur une preuve, quand, au contraire, *toute preuve s'appuie sur une vérité indémontrée*, qui est le fondement même de la preuve, ou des preuves de la preuve. Il y a donc le même rapport entre une vérité indémontrée et une autre qui s'appuie sur une preuve, qu'entre de l'eau de source et de l'eau amenée par un aqueduc. L'intuition, — soit pure et *a priori*, comme en mathématiques, — soit *a posteriori*, comme dans les autres sciences, est la source de toute vérité et le fondement de toute science. Il faut en excepter seulement la logique, qui est fondée sur la connaissance non intuitive, quoique immédiate, qu'acquiert la raison de ses propres lois. Ce ne sont pas les jugements fondés sur des preuves, ni leurs preuves, mais les jugements sortis directement de l'intuition et, pour toute preuve,

fondés sur elle, qui sont à la science ce que le soleil est au monde. (*Monde*, I, 66-69.)

En outre, il résulte de la forme scientifique, c'est-à-dire de la subordination du particulier au général, en suivant une marche ascendante, que la vérité de bien des propositions est seulement logique, j'entends fondée sur leur dépendance à l'égard d'autres propositions, en un mot sur le seul raisonnement, — qui leur sert en même temps de preuve. Mais on ne doit jamais oublier que tout cet appareil n'est qu'un moyen pour faciliter la connaissance, et non pour arriver à une plus grande certitude. (*Monde*, I, 73.)

C)/LES SCIENCES ET LA PHILOSOPHIE

I. SIGNIFICATION ET RÔLE DE LA PHILOSOPHIE

Deux choses, en particulier, sont absolument inexplicables, c'est-à-dire ne se réduisent pas à un rapport qu'exprime le principe de raison : d'abord *le principe de raison* lui-même, sous ses quatre formes, parce qu'il est la source de toute explication, le principe dont elle emprunte tout son sens ; en second lieu, un principe, qui ne dépend pas du principe de raison, mais qui n'en est pas moins à la racine de toute représentation : c'est la chose en soi, dont la connaissance n'est pas subordonnée au principe de raison... Mais comme les sciences naturelles, et même toutes les sciences, s'arrêtent devant les choses, sans pouvoir les expliquer ; comme le principe même de leur explication, le principe de raison, ne peut s'élever jusque-là, alors la philosophie s'empare des choses, et les examine suivant sa méthode, qui est toute différente de celle des sciences.

Dans mes considérations sur le principe de raison, § 51, j'ai montré comment l'une ou l'autre forme de ce principe constitue le fil conducteur des différentes sciences ; en réalité, c'est sur la diversité de ses formes qu'on pourrait asseoir la division la plus exacte des sciences. Nous avons montré que toute explication donnée d'après cette méthode est toujours relative ; elle explique le rapport des choses, mais *elle laisse toujours quelque chose d'inexpliqué*, qu'elle suppose même : c'est, par exemple, l'espace et le temps en

mathématiques ; la matière en mécanique ; en physique et chimie, les qualités, les forces premières, les lois de la nature ; en botanique et en zoologie, la différence des espèces et la vie elle-même ; en histoire, le genre humain avec ses facultés propres, la pensée et la volonté, — en un mot, le principe de raison, dans l'application de toutes ses formes. *Le propre de la philosophie, c'est qu'elle ne suppose rien de connu, mais qu'au contraire tout lui est également étranger et problématique, non seulement les rapports des phénomènes, mais les phénomènes eux-mêmes.* Elle ne s'en tient même pas au principe de raison, auquel les autres sciences se bornent à tout ramener ; elle n'aurait rien à y gagner, puisqu'un anneau de la chaîne lui est aussi étranger que l'autre, puisque le rapport même des phénomènes, en tant que lien, lui est aussi étranger que ce qui est lié, et que cela même, avant comme après la liaison, ne lui est pas plus clair. Car, ainsi que nous l'avons dit, *cela même que supposent les sciences, et qui est en même temps la base et la limite de leurs explications, est le problème propre de la philosophie*, laquelle commence, par conséquent, là où s'arrêtent les autres sciences. Elles ne peuvent s'appuyer sur des preuves ; car celles-ci déduisent l'inconnu de principes connus, et, aux yeux de la philosophie, tout est également étranger et inconnu. Il ne peut exister aucun principe dont le monde entier et tous ses phénomènes ne seraient que la conséquence. C'est pourquoi une philosophie ne se laisse pas déduire, comme le voulait Spinoza, par une démonstration *ex firmis principiis*. La philosophie est la science du plus général ; ses principes ne peuvent donc être la conséquence d'autres plus généraux. Le principe de contradiction se borne à maintenir l'accord des concepts ; il n'en fournit pas lui-même ; *le principe de raison explique le rapport des phénomènes, mais non les phénomènes eux-mêmes.* Par conséquent, le but de la philosophie ne peut pas être la recherche d'une cause efficiente ou d'une cause finale. *Aujourd'hui, elle doit se demander moins que jamais d'où vient le monde, et pourquoi il existe. La seule question qu'elle doive se poser, c'est : qu'est-ce que le monde ?* Le *pourquoi* est ici subordonné au *qu'est-ce que c'est* ; il est impliqué dans l'essence du monde, puisqu'il résulte uniquement de la forme de ses phénomènes, le principe de raison, et n'a de valeur et de

sens que par lui. Sans doute, on pourrait alléguer que chacun sait ce qu'est le monde, sans chercher si loin, puisque chacun est le sujet de la connaissance et que le monde est sa représentation ; ainsi entendu, ce serait vrai. Mais c'est là une connaissance intuitive *in concreto* : reproduire cette connaissance *in abstracto*, prendre l'intuition successive et changeante, et surtout la matière de ce large concept de sentiment, concept tout négatif, qui délimite le savoir non abstrait, non intelligible, pour en faire au contraire un savoir abstrait, intelligible, durable, c'est là le devoir de la philosophie. Elle doit, par conséquent, être l'expression *in abstracto* de l'essence du monde dans son ensemble, du tout comme des parties. Cependant, pour ne pas se perdre dans un dédale de jugements, elle doit se servir de l'abstraction, penser tout le particulier sous la forme du général, et *comprendre* toutes les différences du particulier sous un concept général. Ainsi elle devra, *d'une part, séparer, d'autre part, réunir*, et livrer ainsi à la connaissance toute la multiplicité du monde réduite à un petit nombre de concepts essentiels. Par ces concepts, dans lesquels est fixée l'essence du monde, le particulier doit être aussi bien connu que le général, et la connaissance de l'un et de l'autre, être étroitement unie. Aussi la faculté philosophique par excellence consiste, suivant le mot de Platon, à *connaître l'unité dans la pluralité, et la pluralité dans l'unité*. Dès lors, la philosophie sera une somme de jugements très généraux, dont la raison de connaissance immédiate est le monde dans son ensemble, sans en rien exclure ; *c'est tout ce qui se trouve dans la conscience humaine* ; elle ne fera que répéter exactement, que refléter le monde dans des concepts abstraits, et cela n'est possible qu'en réunissant dans un concept tout ce qui est essentiellement identique, et en séparant, pour le réunir dans un autre, tout ce qui est différent. (*Monde*, I, 86-88.)

2. PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

La physique (au sens le plus étendu du mot) s'occupe, elle aussi, d'expliquer les phénomènes du monde. Mais la nature même de ses explications est cause de leur insuffisance. La physique ne saurait vivre d'une vie indépen-

dante ; si dédaigneuse que soit son allure à l'égard de la métaphysique, elle a besoin de s'y appuyer. Car elle-même explique les phénomènes par quelque chose de plus inconnu encore qu'eux-mêmes, par des lois naturelles, qui se fondent sur des forces naturelles, dont la force vitale est un échantillon entre autres. Sans doute l'état actuel de toutes choses dans le monde ou dans la nature doit pouvoir s'expliquer par des causes purement physiques. Mais une telle explication, à supposer qu'on y arrivât, serait nécessairement aussi entachée de deux imperfections essentielles, et pour ainsi dire de deux tares, qui font que tous les phénomènes physiquement expliqués demeureraient en réalité inexpliqués. Tel, Achille était vulnérable au talon. Ainsi encore on représente le diable avec un pied de cheval. Premièrement, on ne pourrait jamais atteindre le commencement de cette série de causes et d'effets, c'est-à-dire de modifications liées entre elles ; ce commencement se trouverait reculé sans cesse à l'infini, comme les limites du monde dans l'espace et le temps. Ensuite, l'ensemble des causes effectives par lesquelles on prétend tout expliquer repose sur quelque chose d'absolument inexplicable, je veux dire les *qualités* primordiales des objets et les *forces naturelles* qui s'y manifestent, forces qui permettent aux qualités d'agir d'une manière déterminée. Telles sont : la pesanteur, la solidité, la force d'impulsion ; l'élasticité, la chaleur, l'électricité, les forces chimiques, etc. Toute explication physique donne ces forces comme *résidu* ; telle une équation algébrique, dont tous les autres termes seraient résolus, mais dans laquelle une quantité demeurerait inconnue et indéterminable.

D'où il suit qu'il n'est pas si infime tesson d'argile qui ne soit composé de qualités aussi inexplicables les unes que les autres. Ces deux imperfections inévitables de toute explication physique, c'est-à-dire causale, montrent donc qu'une telle explication ne saurait être que *relative*, et que la méthode des sciences positives n'est pas la seule, la dernière, la méthode suffisante, celle qui conduit à une solution satisfaisante du difficile problème des choses, à la vraie intelligence du monde et de l'existence, mais que l'explication physique, en tant que telle, a besoin d'une explication *métaphysique* qui lui donne la clé de toutes ses supposi-

tions. Seulement, il résulte de cela même, que la méthode métaphysique doit différer profondément de la méthode physique. Le premier pas à faire dans cette voie nouvelle, c'est de se pénétrer nettement et une fois pour toutes de la différence des méthodes et conséquemment de la différence de la *physique* et de la *métaphysique*. Cette différence repose pour l'essentiel sur la distinction kantienne entre le *phénomène* et la *chose en soi*. Kant déclarait celle-ci absolument inexplicable, et voilà pourquoi il ne saurait y avoir selon lui aucune *métaphysique* ; il n'y a de possible que la connaissance immanente, par conséquent que la *physique*, et à côté de celle-ci la critique de la raison dans ses aspirations métaphysiques. Qu'on me permette ici d'anticiper sur le second livre, pour bien noter le point de contact de ma philosophie avec la doctrine kantienne, et de remarquer que Kant, dans sa belle explication de la co-existence de la liberté et de la nécessité (*Critique de la raison pure*, 1^{re} éd., p. 532-554, et *Crit. de la raison pratique*, p. 224-231 de l'éd. Rosenkranz) démontre que la même action, qui, d'une part, est parfaitement explicable comme conséquence nécessaire du caractère de l'homme, des influences qu'il a subies pendant sa vie, et des motifs actuels qui le sollicitent, doit cependant d'autre part être considérée comme l'œuvre de sa volonté libre. Dans le même sens il dit, § 53 des *Prolégomènes* : « Sans doute, la nécessité naturelle sera inhérente à toute combinaison de causes et d'effets dans le monde sensible, mais la liberté sera accordée à celle des causes qui n'est pas elle-même un phénomène (bien qu'elle serve de fondement au phénomène). Par conséquent, la nécessité (littéralement la nature) et la liberté peuvent être attribuées sans contradiction au même objet, suivant qu'on le considère sous un aspect différent, soit comme phénomène, soit comme chose en soi. » Ce que Kant enseigne du phénomène de l'homme et de son activité, ma doctrine l'étend à tous les phénomènes de la nature, en leur donnant pour fondement commun la *Volonté* comme chose en soi. Ce qui justifie tout d'abord cette manière de procéder, c'est l'impossibilité d'admettre que l'homme soit distinct spécifiquement, *toto genere*, et radicalement de tous les autres êtres et objets de la nature ; il ne peut y avoir entre eux qu'une différence de degré. — Je laisse mainte-

nant cette digression pour revenir à mes considérations sur l'impuissance de la physique à fournir l'explication dernière des choses. — Je dis donc : sans doute tout est physique, mais alors rien n'est explicable. De même que le mouvement de la bille qu'on pousse, la fonction pensante du cerveau doit comporter en dernier ressort une explication physique qui la rende aussi intelligible que l'est le mouvement de la bille. Or, ce mouvement même que nous croyons comprendre si pleinement, est au fond aussi obscur que la pensée, car l'essence intime de l'expansion dans l'espace, de l'impénétrabilité, de la faculté d'être mû, de la résistance, de l'élasticité et de la pesanteur, demeure après toutes les explications physiques un mystère au même titre que la pensée. Seulement, comme l'impossibilité d'expliquer cette dernière nous frappe du premier coup, on s'est empressé de faire un saut de la physique à la métaphysique et d'hypostasier une substance d'une nature tout autre que celle des choses corporelles. On a transporté dans le cerveau une âme. Si notre intellect n'avait pas été tellement émoussé qu'il fallût pour le frapper un phénomène extraordinairement surprenant, nous aurions dû expliquer la digestion par une âme stomacale, la végétation par une âme végétative, les affinités électives par la présence d'une âme dans les réactions, la chute d'une pierre par la présence d'une âme dans cette pierre. Car les propriétés de tout corps inorganique sont aussi mystérieuses que la vie dans l'être vivant ; aussi partout l'explication physique vient-elle se heurter à une explication métaphysique qui la supprime, c'est-à-dire lui enlève son caractère d'explication. A prendre les choses rigoureusement, on pourrait prétendre que toutes les sciences de la nature ne font réellement comme la botanique que rassembler et classer les objets de même espèce. — Une physique qui soutiendrait que ses explications des choses dans le détail par des causes, et d'une manière générale par des forces, sont véritablement suffisantes et, par conséquent, épuisent l'essence du monde, serait le *naturalisme* proprement dit. De Leucippe, Démocrite et Épicure jusqu'au « système de la nature », puis à Lamarck, Cabanis et au matérialisme réchauffé de ces dernières années, nous pouvons suivre l'essai toujours continué d'établir une physique sans métaphysique, c'est-

à-dire une doctrine qui fasse du phénomène la chose en soi. Mais toutes les explications de ces physiciens ne sont que des essais pour dissimuler et aux explicateurs et aux auditeurs qu'elles supposent tout uniment la chose essentielle. Les naturalistes s'efforcent de montrer que tous les phénomènes, même les phénomènes spirituels, sont physiques, et en cela ils ont raison ; leur tort, c'est de ne pas voir que toute chose physique est également par un autre côté une chose métaphysique. Sans doute, il est difficile de reconnaître cette vérité, puisqu'elle suppose la distinction du phénomène et de la chose en soi. (*Monde*, II, 307-9.)

Les sciences de la nature sont arrivées de nos jours à un degré de perfection que les siècles antérieurs étaient loin de soupçonner, sorte de sommet auquel l'humanité atteint pour la première fois. Mais si grands que soient les progrès de la *physique* (entendue au sens large qu'y attachaient les anciens), ils ne contribueront guère à nous faire avancer d'un pas vers ma *métaphysique* ; pas plus qu'une surface, si loin qu'on la prolonge, n'acquerra un contenu en volume. Les progrès de la physique ne compléteront que la connaissance du *phénomène*, tandis que la *métaphysique* aspire à dépasser le phénomène, pour étudier la chose qui se présente comme telle. Quand même notre expérience serait absolument achevée, la situation n'en serait guère changée. Et quand même vous auriez parcouru les planètes de toutes les étoiles fixes, vous n'auriez pas encore de ce fait avancé d'un pas dans la métaphysique. Plus les progrès de la *physique* seront grands, plus vivement ils feront sentir le besoin d'une *métaphysique*. En effet, si, d'une part, une connaissance plus exacte, plus étendue et plus profonde de la nature mine et finit par renverser les idées métaphysiques en cours jusqu'alors, elle sert d'autre part à mettre plus nettement et plus complètement en relief le problème même de la métaphysique, à le dégager plus sévèrement de tout élément purement physique. Plus notre connaissance de l'essence des objets particuliers sera complète et exacte, plus impérieusement s'imposera à nous la nécessité d'expliquer l'ensemble et le général, et plus la connaissance empirique de cet élément général aura été juste, précise et complète, plus mystérieux et plus énigmatique il nous paraîtra. Aussi de nos jours l'écorce de la nature est-

elle minutieusement étudiée, on connaît par le menu les intestins des vers intestinaux et la vermine de la vermine. Mais vienne un philosophe comme moi, qui parle du *noyau intime de la nature*, ces gens ne daigneront plus écouter, estimant que cette étude est étrangère à la science, et continueront à éplucher leur écorce. On serait tenté d'appeler tâtilons de la nature ces physiciens microscopiques et micrologiques. Et, certes, ceux qui pensent que le creuset et la cornue sont la vraie et l'unique source de toute sagesse n'ont pas l'esprit moins pervers que ne l'avaient autrefois leurs antipodes, les scolastiques. De même que ceux-ci se trouvaient prisonniers dans le réseau de leurs concepts abstraits, en dehors desquels ils ne connaissaient et n'examinaient rien ; de même nos physiciens demeurent entièrement confinés dans leur empirisme, n'admettent pour vrai que ce qu'ils ont vu de leurs yeux, et estiment de la sorte avoir pénétré jusqu'à l'essence dernière des choses. Ils ne soupçonnent pas qu'entre le phénomène et ce qui s'y manifeste, la chose en soi, il y a un abîme profond, une différence radicale ; que pour s'éclairer à ce sujet, il faut connaître et délimiter avec précision l'élément subjectif du phénomène, et être arrivé à comprendre que les renseignements derniers, les plus importants sur l'essence des choses, ne peuvent être puisés que dans la conscience de nous-mêmes ; *sans ces opérations préalables il est impossible de faire un pas au delà de ce qui est immédiatement donné aux sens, en d'autres termes de dépasser le problème*. Remarquons pourtant, d'autre part, qu'une connaissance aussi complète que possible de la nature est nécessaire pour *poser* avec précision le problème de la métaphysique. Aussi personne ne devra-t-il essayer d'aborder cette science, avant d'avoir acquis une connaissance, au moins générale, mais exacte, claire et coordonnée, des diverses branches de l'étude de la nature. Car le problème précède nécessairement la solution. Mais une fois le problème posé, il faut que le regard du chercheur se porte en dedans ; car les phénomènes intellectuels et moraux sont plus importants que les phénomènes physiques, au même titre que le magnétisme animal, par exemple, est un phénomène incomparablement plus important que le magnétisme minéral. Les mystères derniers et fondamentaux, l'homme les porte

dans son être intime, et celui-ci est ce qui lui est le plus immédiatement accessible. *Aussi est-ce là seulement qu'il peut espérer trouver la clé de l'énigme du monde, et le fil unique qui lui permette de saisir l'essence des choses.* (Monde, II, 311-13.)

3. EXPÉRIENCE EXTERNE ET EXPÉRIENCE INTERNE

L'objet de la métaphysique n'est pas l'examen de certaines expériences particulières, mais *elle se propose d'expliquer correctement l'expérience dans son ensemble...* La source de la métaphysique n'est pas seulement l'expérience externe, mais également l'expérience interne ; le propre même de la métaphysique, ce qui lui permet de faire le pas décisif vers la solution du grand problème, c'est, qu'au point convenable elle sache combiner l'expérience externe avec l'expérience interne, et qu'elle fasse de celle-ci la clé de celle-là. (Monde, II, 315-16.)

4. SIGNIFICATION ET PORTÉE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Et bien que personne ne puisse connaître la chose en soi à travers l'enveloppe des formes de l'intuition, d'autre part pourtant chacun porte cette chose en soi ; bien plus, chacun est cette chose ; aussi doit-elle nous être accessible, bien que d'une manière conditionnée, dans quelque partie de notre conscience.

Donc le pont qui permet à la métaphysique de dépasser l'expérience n'est autre chose que l'analyse de l'expérience et la distinction entre le phénomène et la chose en soi, distinction où j'ai vu le plus sérieux mérite de Kant, car elle implique la notion d'un noyau du phénomène, distinct du phénomène. Ce noyau ne peut jamais sans doute être complètement détaché du phénomène et être considéré en lui-même comme un *ens extramundanum* ; il ne sera jamais connu que dans ses rapports au phénomène lui-même. Mais l'interprétation et l'explication du phénomène dans ses relations à son noyau intime, peut nous donner sur celui-ci des renseignements qui autrement n'auraient jamais pénétré dans la conscience. *En ce sens donc, la métaphysique dépasse la nature pour atteindre à ce qui est caché*

dans elle ou derrière elle, mais elle ne considère cet élément caché que comme apparaissant dans la nature et non indépendamment de tout phénomène; elle demeure donc immanente, non transcendante. Et en effet elle ne se détache jamais entièrement de l'expérience; elle en est la simple explication et interprétation, puisqu'elle ne parle de la chose en soi que dans ses rapports avec le phénomène. Du moins est-ce dans cet esprit que j'ai cherché à résoudre le problème de la métaphysique, en ne perdant jamais de vue les limites assignées par Kant à la connaissance humaine. C'est pourquoi je tiens pour vrais ses *Prolégomènes à toute métaphysique*, et les fais miens. La métaphysique ne dépasse donc réellement pas l'expérience; elle ne fait que nous ouvrir la véritable intelligence du monde qui s'y révèle. La métaphysique n'est pas une science établie à l'aide de purs concepts, définition que Kant lui-même a reproduite plusieurs fois; elle n'est pas non plus un système de déductions opérées sur des principes *a priori*, Kant ayant fort bien montré que ces principes ne peuvent pas servir à la fin que se propose la métaphysique. Elle est un savoir, ayant sa source dans l'intuition du monde extérieur réel et dans les renseignements que nous révèle à son sujet le fait le plus intime de notre conscience, savoir qui est ensuite déposé dans des concepts précis. Elle est par conséquent une science d'expérience; seulement son objet et sa source ne doivent pas être recherchés dans les expériences particulières, mais dans l'ensemble de l'expérience considérée en ce qu'elle a de général. Je laisse ainsi subsister intacte la doctrine de Kant, suivant laquelle le monde de l'expérience est un pur phénomène, auquel seul sont applicables les connaissances *a priori*; mais j'y ajoute ceci, que précisément comme phénomène, ce monde est la manifestation de la chose qui y apparaît et que j'appelle avec lui la chose en soi. Cette chose doit imprimer son essence et son caractère dans le monde de l'expérience; en interprétant cette expérience, dans sa matière bien entendu et non pas seulement dans sa forme, il doit être possible d'y retrouver l'empreinte de la chose en soi. La philosophie n'est donc que l'intelligence exacte et universelle de l'expérience même, l'explication vraie de son sens et de son contenu. Ce contenu, c'est la chose métaphysique, dont le phénomène n'est que

le vêtement et l'enveloppe, et cette chose est au phénomène ce que la pensée est aux mots.

Un tel déchiffrement du monde dans ses rapports à ce qui y apparaît doit trouver sa confirmation en lui-même, dans l'unité qu'il établit entre les phénomènes si divers de la nature, unité qu'on n'apercevrait pas sans lui. Lorsqu'on se trouve en présence d'une écriture dont l'alphabet est inconnu, on poursuit les essais d'explication jusqu'à ce qu'on soit arrivé à une combinaison donnant des mots intelligibles et des phrases cohérentes. Alors aucun doute ne demeure sur l'exactitude du déchiffrement; car il n'est pas possible d'admettre que l'unité établie entre tous les signes de l'écriture soit l'œuvre d'un pur hasard, et qu'elle pût être réalisée en donnant aux diverses lettres une valeur tout autre. D'une manière analogue, le déchiffrement du monde doit porter sa confirmation en lui-même. Il doit répandre une lumière égale sur tous les phénomènes du monde et accorder ensemble les plus hétérogènes, de sorte que toute opposition disparaisse entre les plus divers. Cette confirmation intrinsèque est le critérium de l'interprétation. Car tout déchiffrement faux pourra bien convenir à certains phénomènes, mais il se trouvera en contradiction flagrante avec le reste... Et comme toutes mes théories sont traversées par une pensée principale que j'applique en guise de clé à tous les phénomènes du monde, cette pensée se trouve être l'alphabet vrai dont l'application donne aux mots et aux phrases un sens, une signification. La solution d'une énigme est vraie quand elle convient à tout ce qu'énonce cette énigme. C'est ainsi que ma doctrine met de l'unité et de l'ordre dans le chaos confus et divers des phénomènes, et résout les contradictions nombreuses que présente cette diversité, quand on la considère de tout autre point de vue. Elle ressemble donc à un calcul dont le dernier terme est trouvé; je n'entends pourtant pas dire par là qu'elle ne laisse plus aucun problème à résoudre, et qu'elle ait fourni une réponse à toute question. Une telle affirmation équivaldrait à la négation téméraire des limites de la connaissance humaine en général. Quelque flambeau que nous allumions, quelque espace qu'il éclaire, notre horizon demeurera toujours enveloppé d'une nuit profonde. Car la solution dernière de l'énigme du monde

devrait parler uniquement des choses en soi, et non plus des phénomènes. Mais c'est uniquement à ceux-ci que sont appropriées les formes de notre connaissance, et c'est pourquoi nous ne pouvons nous rendre les choses intelligibles que par des rapports de coexistence, de succession et de causalité ; or ces rapports n'ont de sens et de valeur que dans leur application au phénomène ; les choses en soi et leurs relations possibles ne peuvent pas être saisies par le moyen de ces formes. *Aussi la solution réelle, positive de l'énigme du monde, est-elle nécessairement quelque chose que l'intellect humain est absolument impuissant à saisir et à penser ; de sorte que si un être supérieur descendait sur terre et se donnait toute la peine du monde pour nous communiquer cette solution, nous ne comprendrions rien aux vérités qu'il nous révélerait. Par conséquent, ceux qui prétendent connaître les raisons dernières, c'est-à-dire premières des choses, un être primordial et absolu, qui pourra s'appeler aussi d'un autre nom, ainsi que le processus, les raisons et les motifs, ou quelque autre chose par le moyen de laquelle le monde puisse émaner, jaillir de cet être, être produit par lui, amené à l'existence, puis « congédié et abandonné à lui-même », ces gens-là sont des farceurs, des fanfarons, pour ne pas dire des charlatans. (Monde, II, 317-320.)*

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE COMME VOULOIR-VIVRE

I

COMMENT LA CHOSE EN SOI EST CONNAISSABLE

A) LA VOLONTÉ (LE VOULOIR-VIVRE)

I. IDENTITÉ DE MON CORPS ET DU VOULOIR-VIVRE

Ce qui nous est acquis désormais, après toutes ces recherches, c'est qu'il ne nous suffit pas de savoir que nous avons des représentations, que ces représentations sont telles ou telles, et dépendent de telle ou telle loi, dont l'expression générale est toujours le principe de raison. Nous voulons savoir la signification de ces représentations ; nous demandons si le monde ne les dépasse pas, auquel cas il devrait se présenter à nous comme un vain rêve, ou comme une forme vaporeuse semblable à celle des fantômes ; il ne serait pas digne d'attirer notre attention. Ou bien, au contraire, n'est-il pas quelque chose d'autre que la représentation, quelque chose de plus ; et alors qu'est-il ? Il est évident que ce quelque chose doit être pleinement différent de la représentation, par son essence, et que les formes et